

Jelen tanulmány azzal a feltételezéssel indul, hogy Schellingnek az akaratról szóló felfogása, akár a filozófus egész életműve egyébként, nem mutat egységes képet: a különböző korokban és művekben más-más akarattfogalmakkal találkozhatunk. Az akarat különböző meghatározásait a schellingi filozófiában mindig más, a filozófiai alkotókorszakaiban központi helyet elfoglaló fogalmak korrelátumaként kell megadnunk; az akarat nem általában egy akarat, hanem mindig valaminek az akarata, amely tartalom terminusa leszögezi az éppen használt akarattfogalom értelmét. Tanulmányomban a továbbiakban arra teszek kísérletet, hogy nyomon kövessem a Schelling filozófiájában jelentkező, különböző jelentéssel bíró akarattfogalmak változását, illetve megpróbálom megmagyarázni a változás folyamatát, ennek esetleges okait.

Fiatalkori írásaiban, mint az *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, a *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, valamint a *Neue Deduktion des Naturrechts*, részben Fichte és Kant filozófiájának hatására, Schelling egy olyan szigorú, mondhatnánk tudományos princípiumot keresett a filozófiai reflexió számára, ami kizárja bármely emberfeletti, *emberen kívüli* princípiumra való hivatkozás szükségességét. Ez a feltétlen, „unbedingtes” egy olyan tudás lesz, amelyet csakis magáért gondolhatunk el, és amelyhez nem juthatunk valamilyen másfajta tudás közvetítésével, ugyanis létezésének és megismerésének okai azonosak. Éppen azért nevezhetjük feltétlennek és abszolútnak, mivel semmi másból nem vezethető le, csakis önmagát tételezi<sup>1</sup>. A *feltétlen* vagy *abszolút Én* szemléletéről van szó, arról az intellektuális szemléletről (a használt német terminussal: *Intellektuelle Anschauung*), amelyben egyedül lehetséges a világ megismerése, de amely, mivel kizár magából minden objektumot és csak önmagát az Ént tételezi, kívül áll az objektív bizonyíthatóság szféráján<sup>2</sup>.

---

1 Az *Énről* szóló értekezésben azt olvashatjuk, hogy: „Gibt es überhaupt ein Wissen, so muss es in Wissen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein anderes Wissen gelange, und durch welches allein alles andere Wissen Wissen ist.“ vagy: „Ein Wissen, zu dem ich nur durch ein anderes Wissen gelangen kann, heisse ich ein bedingtes Wissen. Die Rette unseres Wissens geht von einem Bedingten zum andern...“. Schelling: *Werke*, C.H. Beck und R. Oldenbourg, München, 1927–1928, 86. és 87–88. o.

2 Ez azt jelenti, hogy a feltétlen tudás, az unbedingtes Wissen a priori adódik, amint azt Schelling szó szerint meg is fogalmazza, a következő képpen: „Alle möglichen Theorien des Unbedingten müssen sich, wenn die einzig-richtige einmal gefunden

Az abszolút Én önmagát teremti meg, abszolút kauzalitása révén, önmaga elgondolása által<sup>3</sup>. Ebből az intellektuális szemléletből, az abszolútum megragadásának közvetlen médiumából közelíthetünk saját véges énünkhöz is, amelyet tárggyá kell tennünk magunk számára, hogy megmagyarázzuk. Ez az abszolút Én jelenti továbbá az abszolút szabadságot és egységet, de amennyiben abszolút szabadság, annyiban abszolút akarat is. Ez alatt a kijelentés alatt azt értem, hogy az abszolút Énben, ezen intellektuális szemlélet esetében nem lehet elválasztani akarat és szabadság fogalmait: az abszolút Én önmagát szabadsága révén tételezi, de ugyanakkor akarata révén is, amely akarat itt még nem jutott el az öntudat szintjére. Schelling ugyanis több helyen megjegyzi<sup>4</sup>, hogy az öntudat, a tudatosítás egy tárgyasítást jelent, azaz hogy nem lehet olyan öntudatról beszélni, amelynek ne lenne tárgya önmaga. Ez a folyamat tehát nem lehet még a tiszta, abszolút Énnek a tulajdonsága, amennyiben az kizár magából minden tárgyat<sup>5</sup>.

Az említett tanulmány során Schelling rájött, hogy amennyiben az *ember-ről* akar valamit mondani, el kell hagynia a *Vom Ich*-ben megfogalmazott abszolút identitás perspektíváját (ahol abszolút és empirikus én szabadsága között csak mennyiségi különbség van, amelyben az empirikus én csak „másolata”, leképezése az abszolút Énnek), az intellektuális szemlélet premisszáit, mert arról a filozófia eszközeivel úgysem tudna többet mondani, mint amennyit addig elmondott. Ezért a kutatás előterébe lassan az empirikus én, annak szabadsága, valamint annak az abszolút énhez való viszonya került

---

ist, a priori bestimmen lassen, solange diese selbst noch nicht aufgestellt ist, muss man dem empirischen Fortgang der Philosophie folgen, ob in diesem alle möglichen Theorien liegen, muss sich am Ende erst ergeben.” In. Schelling: I. o., 88. o.

- 3 „Es ist, bloss weil es ist, es wird gedacht, bloss weil es gedacht wird. Das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben seyn, ja, wenn es absolut seyn soll, muss es selbst allem Denken und Vorstellen vorhergeben (...). Ich bin! Mein Ich enthält ein Seyn, das allem Denken und Vorstellen vorhergeht. Es ist, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es ist.“ In. Schelling: I. o., 105. o.

- 4 Az *Énről* szóló értekezés legvégén Schelling feltesz egy sokat mondó kérdést, amely egyben előrejelzi a következő munkáinak a tematikáját: a kérdés lényege, hogy igazán szabadnak érezzük-e magunkat az öntudatban? Ennek a kérdésnek a tárgyalása már az empirikus én tematizálása felé mutat, amelynek ebben a műben még nincs nagyobb tere.

- 5 Az eredeti megfogalmazásban ez így hangzik: „Das Unbegingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem was gar kein Ding werden kann, d. h. wenn es ein absolutes ICH gibt, nur im absoluten Ich liegen. Das absolute Ich wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, was schlechterdings niemals Objekt werden kann. Weiter soll es vorjetzt noch nicht bestimmt werden. Das es ein absolutes Ich gebe, das lässt sich nicht schlechterdings nicht objektiv, d. h. vom Ich als Objekt, beweisen, denn eben das soll ja bewiesen werden, dass er gar nie Objekt werden könne.“ In. Schelling: I. o., 91. o.

(arról még mindig vitáznak a kutatók, hogy ezt a viszonyt sikerült-e Schellingnek kielégítően megmagyaráznia).

Ami ezen szövegekben az akarat- és a szabadságproblematikát illeti, ezek az írások már komplexebbek, mondhatnánk, az empirikus én *emberi* akarata nagyobb kihívást jelentett. Ugyanis az abszolút Én szabadságával szemben az empirikus én szabadsága nem abszolút, hanem transzcendentális, amely a tárgyak negációját *időben, egymásutániségben* realizálhatja, ellentétben az elsővel, amely minden tárgy globális, egyidejű negációját jelenti <sup>6</sup>. Az empirikus én – amelyet egy nem-én, egy tárgy mindig meghatároz – számára adott morális törvény azt mondja ki, hogy ennek be kell emelnie lényének szubjektív formáit az abszolútumba, ez jelenti a szabadság progresszív érvényesülését, időbeli folyamatként, egészen az abszolút énnel való egyesülésig. Ami az empirikus én számára morális törvényként adódik, az az abszolút Én számára természeti törvény.

Ebben az elképzelésben még nincs szó az akarat morálisan pozitív és negatív értékkel bíró megkülönböztetéséről, sem az abszolút és empirikus akaratok ellentétéről. Ugyanis, amint azt Susanna Drago del Boca megállapítja, az ellentét nem az akaratban rejlik, hanem ezen kívül, az objektumban, amely ellenszegül neki. A természetjogról írott műben ugyanez a gondolat odavezet, hogy, mivel az összes empirikus ének ugyanazzal az abszolútumra irányuló akarral rendelkeznek, nem lehet a természetjogot pozitívan megalapozni, ez csak egy állandó kényszer formájában gondolható el. Az egyéni akarat morális, de Schellingnek be kell vezetnie egy másik fogalmat, az általános akarat fogalmát, amely ugyanazt az egyéni akaratot jelöli, csak ez kompatibilis az összes többi egyéni akarral. Ugyanarról a megfontolásról van szó, amelynek alapján, ahhoz, hogy levezethesse a természetjogot, a morál és a jog szférája között egy közvetítőre, az *etikaira* volt szüksége. Röviden szólva ez annyit jelent, hogy csak annyiban vetjük alá magunkat az általános akaratnak, amennyiben abban egyéni morális akaratunk kifejezésének a formáját látjuk, annak garanciáját. Ebben az elképzelésrendszerben már nem beszélhetünk az én határtalan szabadságáról, de a szabadság csak annyiban behatárolt, amennyiben minden én, minden morális szubjektum a többiekével egyenlő határtalan szabadsággal rendelkezik. Az etika a morál által meghatározott: a fordított helyzet nem lehetséges, mert ha az általános akarat határozná meg az egyéni akarat formáját, akkor elveszne az egyéni szabad-

---

6 Bővebben lásd: „Perciò la prima differisce dalla seconda quantitativamente, ma non qualitativamente. La legge morale impone questa progressiva affermazione di libertà fino al ricongiungimento con l'Io assoluto. (...) Nessun cenno, come si vede, alla possibilità di una diversa direzione del volere, di un'antitesi tra un volere che abbia moralmente valore positivo, e un volere opposto. L'antitesi non è nel volere, ma fuori di esso, nell'oggetto che gli si oppone.” In. Susanna Drago del Boca, *La filosofia di Schelling*, G. C. Sansoni, Firenze, 1943. 176. o.

ság, azaz éppen az a dimenzió, amelynek Schelling ezekben a szövegekben a védnöke akart lenni. Azt látjuk tehát, hogy itt már van két szemben álló, különböző akaratfogalom, az általános és az egyéni akarat, amelyek viszonyát Schellingnek meg kell fogalmaznia. A kettő közti kapcsolatra Gyenge Zoltán *A szabadság filozófiája* c. tanulmánya mutat rá, amint következik: „A központi elem, akár csak a hegeli fenomenológia öntudat részében a harc (*Streit*), itt a törekvés (*Streben*), amely mindkét esetben a megvalósításra irányul, akár az ellentételezett oldal rovására. A törekvés télosza ezért a szabadság, mégpedig annak minden korlátozásmentes formája. Ha történetileg szemléljük, akkor az ember a természetétől fogva törekszik arra, hogy szabad legyen és pontosan ez a törekvése jelenti azt, hogy igazolja a létét. A szabadság megvalósítása által akár a másik ember, másik öntudat ellenében.”<sup>7</sup> Amennyiben e törekvésnek egy másik, egy ellentőrekvés feszül (ha a törekvés korlátozatlan lenne, akkor az abszolútum törekvéséről kellene beszélnünk, avagy, amint Gyenge Zoltán fogalmazott, ezzel az ember azt állítaná, hogy ő isten), a kettő harcában születik az individuum. Ugyanakkor itt már az öntudatról is szó van, az empirikus én ugyanis csakis az öntudat által felelhet meg a neki adott morális törvénynek. Másképpen fogalmazva a *törekvés* öntudatot feltételez, amely előbb megszünteti ugyan, de aztán újra realizálja az egységet a szubjektum és a tárgy között.

A két említett akarat között egy dinamikus-dialektikus viszony van: csak annyiban zárják ki egymást, amennyiben feltételezik is. Az etika általános sémájában, az akarat szabályozásában nem születhetik meg a szabadság, vagy, másképpen, „az egyes ember nem válthatja saját individualitását általánossá”<sup>8</sup>. Továbbmenően: amennyiben Schelling a moralitásnak helyet akar biztosítani, nem kerülheti meg a kanti kategorikus imperatívuszt. Ezzel szemben a cselekvés kiemelését találja járható útnak, kiemeli a cselekvésnek a morális világra való hatását, de ugyanakkor hangsúlyt kap az együtt-cselekvés (amint Cesa megjegyzi, ennek is az a része, amely az együtt-cselekvésre, együttlétre adott válasz vagy egyéni reakció), ennek következményeként tehát az együtt-akaras bizonyos vonatkozásai is.

A természetjogról írott műben a szabadság értelme tehát egyfajta akarat-szabadság lesz, az akarás mozgatja az egész folyamatot, ez van benne a törekvésben: ez egy eredendő, ős-akarat, amely természeténél fogva korlátlan, de csak első, absztrakt tételezésében korlátlan (amint azt kifejtve láttuk a *Vom Ich...* gondolatmenetében).

---

7 Gyenge Zoltán: *A szabadság filozófiája*, In: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*, Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2010. 88–89. o.

8 I. o., 89. o.

A jogról ebből a perspektívából semmi mást nem lehet mondani mint hogy a jog nem más, mint egy *Zwangrecht* (kényszerítő vagy kényszerjog), azaz az akaratnak egy másik akarat által történő korlátozása. Schelling gondolatmenetében, ha valaki az egyén morális szabadsága ellen tör, akkor azzal megsérti nem csak az egyéni szabadság tartalmát, hanem annak a formáját is: tagadja a másik egyén emberi mivoltát, de ugyanakkor a saját emberi mivoltát is (mert az akarat formája minden embernél tipikusan ugyanaz). A kényszerjog tehát nem zárja ki, hogy ha valaki morális szabadságom ellen tör, jogom legyen vele szembe egy jogot állítani, mi több, ezt ki is kényszeríteni. A mű megoldása tehát nem a természetjog egy pozitív megalapozása, hanem inkább annak a felismerése, hogy az említett extrém individualizmus nem tudja pozitívan megalapozni a jog szféráját. Természetesen, ez az akarat-koncepció ahhoz az időszakhoz tartozik, amikor Schelling még hitt az ésszerűség abszolút mivoltában, a ráció egykoron eljövő teljes diadalában, de ezt, amint látszik, nem a társadalmi életben vélte felismerni.

Ugyanakkor, amint Émile Bréhier<sup>9</sup> monografikus művében rámutat, ez a rálátás beilleszkedik a német szabadság- és akaratfelfogás legsajátosabb kereteibe, továbbá nagyon jól megmagyarázhatja azt is, hogy Schellingnél miért nincs szisztematikus politikai gondolkodás. Érvelési gondolatmenete a következő: az idealista forradalom, hasonlóan a francia forradalomhoz, a szabadságra helyezi a hangsúlyt, de ennek egy mélyebb vagy belső értelmére, ahol a szabadság elsőként autonómiát jelent, más szóval azt, hogy a lélek nem marad törvények nélkül, de éppen ő maga az alkotója, a megfogalmazója saját törvényeinek. Bréhier eme tömör leírása nagyon jól alkalmazható Schelling azon fiatalkori műveire, amelyekben az empirikus én elemzése, társadalmi léte vagy a természetjog vizsgálata kerül előtérbe. Ezért van az, hogy a kiinduló premisszája, amelynek perspektívájából a társadalmiságot is tekinti, mindig az egyén, az egyéni akarat marad. Ebből kifolyólag egyes kutatók Schelling ezen írásaiban egyfajta extrém individualizmust vélnek felfedezni, elég itt két olasz szerzőre, Claudio Cesa-ra vagy Renato Pettoellora utalnom.

Amint filozófiai érdeklődése más irányt vesz, a természetfilozófia, aztán pedig az ember középpontba állításával Schelling rájön, hogy a rend és ésszerűség nem csak a tudatos én attribútumai, ezek már a természetben is felismerhetők. Következésképpen a természeti-öntudatlan elv lesz minden szelleminek az alapja, a világ-fejlődés pedig az abszolútum működése, amely

---

9 „La révolution idéaliste proclame, comme la révolution française, la liberté, mais en un sens plus intérieur, plus profond. La liberté consiste essentiellement dans l'autonomie, c'est-à-dire que l'esprit ne reste pas sans loi, mais qu'il est lui-même l'auteur de la discipline qui règle son action.” Émile Bréhier, *Schelling, Les grands philosophes* (14), Librairie Félix Alcan, Paris, 1912. 17. o.

a természetnek és szellemnek az azonosságként értelmeződik. A természet-filozófia egyenrangú lesz a transzcendentális filozófiával, mert a tudatos és öntudatlan elvek egysége a priori feltételeztetik. Ezért, ami az emberi szellemi létben a kreativitás, a tudatosan az ideális létrehozására való törekvés, az a természetben az ösztönszerű és reális. Természet és szellem egyazon abszolútum két különböző megnyilvánulását jelenti, de a természetben az akarat öntudatlan, a szellemi kreativitásban pedig tudatos lesz. Az öntudatlan, ösztönszerű (de aktív, produktív) elv terepe a természet, a maga változásaival, folyamataival, jelenségeivel, a szellemi tudatos elvé pedig a történelem (művészet, vallás, stb. formáiban). Fontos azonban megjegyeznünk, hogy az akarat nem csak az emberi dimenzióra alkalmazott fogalom, hanem egy abszolútum „története”, amely különböző formákat ölt (tudatos, öntudatlan).

Az emberi történelem elemzésének következtében kerül előtérbe számára is a rossz és az esztelenség problémája. Az esztelenség nem azonos a természettel, mondja Schelling, mert ez önmagában nem rossz: az esztelenséget csak az ember képes létrehozni, azáltal, hogy megfordítja a természet és a szellem rangsorát, felborítja természetes rendjét. A természetről csak azt lehet elmondani, hogy ez ösztönös törekvés, (Drang), kívánság (Sucht) és vágy (Begierde), egy erő, amely önmagára összpontosul: önös erő (selbstisch). Ezt az önös törekvést nevezi a kései Schelling akaratnak, ám ez önmagában még nem az értelmes akarat. Fontos azonban az, amire Walter Schulz<sup>10</sup> hívja fel a figyelmet, hogy az akaratnak tulajdonképpeni meghatározó eleme a természeti erő.

Amint a természet elveszti azon problémátlan mivoltát, hogy a tudatos szellem előformája legyen (ez a gondolat az emberről szóló filozófiával jelenik meg, illetve azzal a gondolattal együtt, hogy az ember elvesztette az eredeti egységét, ami őt istenhez valamint a természethez kötötte), problematikusává válik az akaratnak és az értelemnek a viszonya is. Az *Antropológiai töredékben* vagy a *Stuttgarti magánelőadásokban* Schelling mégis az értelem diadala mellett dönt és kijelenti, hogy az emberben és történelemben az akaratnak egységre kell jutnia az értelemmel, mégpedig úgy, hogy az értelem szabályozza a vak akaratot. De azt is kiemeli, mind a magánelőadásokban, mind pedig a szabadságról írt értekezésben, hogy nemcsak az akarat vak értelem nélkül, de akarat nélkül az értelem is terméketlen. A természeti-akarat tényező tulajdonképpen megmarad sötét alapként, ez az ember tulajdonképpeni szellemi szubsztanciája, mindennek alapja, a lét oka. A szellem a nem teremtő, hanem szabályozó, elhatároló: a végtelen, korlátlan, az akaratnak mértéket adó, a magában vak és nem-szabad reflexió és a szabad-

---

<sup>10</sup> Schulz, Walter, *Szabadság és történelem Schelling filozófiájában*, In: *Az emberi szabadság lényegéről*, T-Twins Kiadó, Budapest, 1992. 28. o.

ság között közvetít. Szabadságról beszélni tehát csak a szellem feltételei mellett lehet. Az *Értekezések az emberi szabadság természetéről* ugyancsak megkülönbözteti a vak, értelem nélküli akaratot és a fénybe felemelt vagy szellem által uralt akaratot. Az alaphoz származó, sötét elv a teremtmény önös akarata (*Eigenwille*), amely azonban – amennyiben még nem jutott el a fényhez (mint az értelem elvével) való tökéletes egységig (még nem fogja fel az értelem elvét), pusztán mánia vagy kívánság... Schelling azt mondja, hogy a teremtménynek ezzel az önös akaratával az értelem mint egyetemes akarat áll szemben, amely az előbbit alkalmazza, s azt mint pusztá eszközt maga alá rendeli. Megfigyelhetjük, hogy itt már ellentét van az önös és az általános akarat között, tehát a differencia köztük minőségi. A szellem felette áll a fénynek és a sötétnek, azáltal, hogy mindkettőt magában foglalja. Az emberi személyiség vagy önmagasság szellem, mondja Schelling, éppen ezáltal szabad a természettől és Istentől is. De ez az önmagasság vagy önös akarat csak úgy szellem, és tehát csak akkor szabad, ha az önös akarat valóban ősakarat, fénné változott. Az isteni rend a centrumnak és alaphoz ezt a harmóniáját jelenti. A gondolatmenet következményeként arra jutunk, hogy a rossz csak az önös akaratnak a kiemelkedését, a centrumról való leválását jelenti, az akaratot, amely kilép a maga természetfölöttiségéből, hogy magát mint általános akaratot partikulárisra tegye, konkretizálja, kreatúra-szerűvé tegye. További problémaként jelentkezik annak a megmagyarázása, hogy miként független a rossz az isteni akartól.

A transzcendentális idealizmus rendszerében, valamint a *Philosophie und Religion*-ban, az abszolútum természetét elemezve azon az állásponton van, hogy ez a reális és ideális egységet jelenti, de ahhoz, hogy megismerhessük ezt az egységet, ki kell lépünk belőle, meg kell szüntetnünk. Ami az abszolútum önmegismerését illeti, az tehát csak az önmagán való átlépésében lehetséges. Az önmegismerésben az ideálisból létrejön a reális, de, amint erre Weiss János megfogalmazása rávilágít (A *Stuttgarteri magánelőadások* magyar fordításához írt tanulmányban), akarat nélkül ez lehetetlen: a reális csak akkor juthatunk el, ha az abszolútumban benne van az önmegismerésre vonatkozó akarat.

Schellingnek itt alapvető különbséget kell tennie az Isten léte és Isten mint léte között, továbbá arra is szükség lesz, hogy Istent magát is mint keletkezőt fogjuk fel. A rossz magyarázata az, hogy Isten az alap akaratát úgy fogta föl, mint önmaga kinyilatkoztatásának akaratát, ugyanakkor felismerte azt is, hogy egzisztenciához kell jutnia egy tőle (mint szellemtől) független alaphoz, azért hagyta, hogy az alap a maga independenciájában működjön, azaz, ebben a keletkezésben maga csak a természete és nem szíve vagy a szeretet szerint haladt előre. De amennyiben az alap akarata, az önös akarat, amely önálló létre, aktualizálódásra vágyik, de facto is elszakad a centrumtól, annyiban azt kell mondanunk, hogy Istenben van valami, ami nem Ő maga:

„Hogy Istentől elkülönültek legyenek, a dolgoknak egy tőlük különböző alaptól kell származniuk. Mivel viszont semmi sem lehet Istenen kívül, így ez az ellentmondás úgy oldható fel, hogy a dolgok alapja abban van, ami Istenben nem *Ő maga* (nicht *Er Selbst* ist), azaz abban, ami Isten egzisztenciájának az alapja.”<sup>11</sup>

Alapvetően ezek az akaratról és szabadságról szóló tézisek már előrejelzik a szerző kései, pozitív filozófiáját, amely a mitológiai előadásokban és a kinyilatkoztatás filozófiájában nyer kifejtést.

Amit azonban érdemes megjegyezni, az a következő: láthatjuk, hogy a *Freiheitsschrift*-ben is sokrétű akaratfogalmak léteznek: van egy vak, ösztönszerű akarat, amely egyrészt az alap akarata, azaz annak az akarata, ami Isten természete, ami Istenben nem *Ő maga*. Ugyanakkor ez a vak akarat az emberben is megvan, mint önös akarat, vágy, kívánság, amely nem ismeri a fényt, hiszen „Egyedül Isten – *Ő maga* az egzisztáló – lakozik a tiszta fényben, mert egyedül *ő* az, aki csak önmaga által létezik. Az ember önhittsége berzenkedik az alaptól származó eredet ellen, sőt erkölcsi érveket is keres vele szemben. Azonban semmit sem tudunk arról, ami az embert mindig arra ösztönözné, hogy minden erejével a fény felé törekedjen, mert ez a mély éjszaka tudata, amelyből az ember a létezésbe emelkedik.”<sup>12</sup>

Ha viszont különbséget kell tennünk Isten léte és létezése között, akkor az alap akarata mellett szükségszerűen ott kell lennie egy másik akaratnak, ami a szeretet akarata lesz, Isten tulajdonképpeni akarata. A *Stuttgarter Magán-előadások*-ban olvashatjuk, hogy az ember az által, hogy értelmes lény is, nem pedig csak teste van, szabad a természettől is, de istentől is. Tulajdonképpen, az ember eredeti küldetése pontosan ez lett volna, hogy közvetítsen a természet és Isten között, mert az emberben mindkét princípium benne van, mind a természeti, mind pedig a szellemi, magában hordozza ezek őssellentétét. Magától értetődő, hogy a vak, önös akarat fölött is az értelemnek kell uralkodnia, és ha ez megvalósul, ez egy másik akaratfogalmat rajzol ki: a szabályozott vagy értelmes akaratét, amely elindítja a fény felé való utat, az Istenbe való visszatérés útját.

Érzékelhető ezekben a jelentésbeli változásokban egyfajta elmozdulás az irracionális felé: ez a folyamat jellemzi az egész schellingi filozófiát és lecsapódik az akarat fogalmának különböző használatában is. Nem témája a jelen dolgozatnak, hogy eldöntse most, hogy valójában a kései filozófiának mennyire helyes meghatározása az, ha olyan fajta pesszimizmusról illetve kiábrándulásról beszélünk, amit később Kierkegaard avagy Nietzsche is képviseltek. Azonban érzékelhető, hogy a kezdeti korszak ráció-centrizmusa

---

11 Schelling, F. W. J.: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel kapcsolatos tárgyairól*, 23. o.

12 I. o. 23. o.



lassan háttérbe szorult, megváltoztak a témák, viszont bizonyos alap-princípiumok (tárgy és szubjektum egysége, az identitáskérdés, az abszolútum fogalma) megmaradtak, csak mindig áttevődtek más és más kontextusba. A kezdeti korszak rációba vetett hite a kései filozófiában már nem jelenik meg olyan erőteljesen, annak ellenére, hogy e filozófia választása mégis a szellemire, az ésszerűre esik, csak hogy ehhez Schellingnek a keresztény metafizikát kell segítségül hívnia: a teremtettség ésszerűsége a kinyilatkoztatásban válik beláthatóvá.

Érdekes és helytálló magyarázata ennek a filozófiai életpályának, hogy ez tulajdonképpen a filozófia és a szabadság belsővé tételének az útja: ezen a véleményen van Renato Pettoello, de Hans Jörg Sandkühler is – felhívják rá a figyelmet, hogy az identitásfilozófiával kezdődően látványosan felismerhető, de már 1798-tól érzékelhető olyan folyamatról van szó, amelyben a szabadság egyre inkább a belső szabadság értelmében jelenik meg és a filozófia egyre inkább a belső dolgok fele fordul (a kései korszakban Isten), többé nem a külső, társadalmi struktúrák érdeklik.

Az 1810-1830-as évek között publikáló Schellinget Émile Bréhier úgy jellemzi, mint racionalistát és egyben misztikust, szabad gondolkodót és ugyanakkor tradicionalistát, naturalistát és teistát, univerzalistát és nacionalistát. Felhívja rá a figyelmet, hogy ezen ellentétek nem külön-külön jelentkeznek Schelling gondolkodásában, hanem párokban, és Schelling nem egyik vagy másik elem érvényességét keresi az ellentétpárral szemben, hanem a szintézisre törekszik. Ez a törekvés egy igen fontos konstans eleme filozófiai gondolkodásának, és az akarat fogalmának sokféle értelméből is ezt lehet érezni: a szintézis mindig ott van, célként, az más kérdés, hogy mikor mennyire sikerül megvalósítani.

## IRODALOM

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH: *Stuttgarti Magánelőadások*, Ford. Weiss János, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2007.

*Az emberi szabadság lényegéről*, Ford. Jaksa Margit és Zoltai Dénes, T-Twins, Budapest, 1992.

*Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*, Ford. Boros Gábor és Gyenge Zoltán, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2010.

*Werke*, C.H. Beck und R. Oldenbourg, München, 1927-1928.

BRÉHIER, ÉMILE: *Schelling, Les grands philosophes* (14), Librairie Félix Alcan, Paris, 1912.

CESA, CLAUDIO: *La filosofia politica di Schelling*, Editori Laterza, Bari, 1969.

- ERDMANN, JOHANN EDUARD: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1866.
- FISCHBACH, FRANCK: *La pensée politique de Schelling, Les études philosophiques*, 2001/1.
- FISCHER, KUNO: *Geschichte der neuern Philosophie*, 6. Heidelberg, 1872.
- Fuhrmans, F. W. J. *Schelling. Briefe und Dokumente*. I, Bonn, 1962.
- GULÜGA, ARSZENYIJ, *Schelling*. Gondolat, Budapest, 1987.
- GYENGE ZOLTÁN, *Schelling élete és filozófiája*, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2005.
- PETTOELLO, RENATO, *Gli anni dei dolori. Il pensiero politico di F. W. J. Schelling dal 1804 al 1854*, La Nuova Italia, Firenze, 1980.